الفكر العربي

مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية

تصدر عن معهد الإنماء العربي في بيروت

العدد الحادي والثلاثون كانون الثاني (يناير) - آذار (مارس) ١٩٨٣ السنة الخامسة

العنوان

معهد الإنماء العربي
بيروت - لبنان
ص.ب المجلة: ١٤/٥٥٦٤ ص.ب المعهد: ١٤/٥٣٠٠

الهيئة القومية للبحث العلمي
طرابلس ص.ب ٨٠٠٤
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

الثمن: ٢ ل.ل. أو ما يعادلها

صورة الاسلام في اوروبا في العصور الوسطى

حقبة التعقل والأمل[*] ١١٠٠ ـ ١٣٠٠م

ريتشارد سودرن
ترجمة رضوان السيد

I

إنّ أوهام القرن الثاني عشر وأقاصيصه الخيالية عن الإسلام ممكنة التسويغ بشكلٍ ما من حيث إنها تُحاولُ أن تعرض رؤيةً نقديةً للإسلام تتقدم على ما سبقها في بعض الجوانب. ويبدو لي هنا ملفتاً للانتباه أن يعود **العلم والسحر** في جوهرهما إلى أصلٍ واحدٍ بقدر ما يعود **الخيال** والتتبُع **الدقيق** إلى أُصولٍ تكاد لا تفترق؛ بحيث يشكّل الوهم السحريُّ مقدمةً للعلم، والخيال الجامح مرحلةً مبكرةً من مراحل المراقبة العلمية الفاحصة. ويمكن التدليل على ذلك بمَثَلٍ قريبٍ يتصل بصُلب موضوعنا هنا إذ أنّ الذين قدّموا أول تتبُّعٍ واضحٍ للإسلام بأوروبا الوسيطة هم أنفسهم الذين أسهموا إسهاماً ضخماً في مجال ثقافة الوهم والأقصوصة الأوروبية. ويحضرني للوهلة الأولى مَثَلُ ڤلهلم فون مالمسبري Wilhelm von Malmesbury الذي تُظهر رواياته ميلاً صارخاً للعجائب والسحريات؛ بينما تشكّل رؤيته للإسلام النموذج الأول للتفرقة القاطعة بين وحدانية الإسلام من جهة، وعبادة الأوثان والعقائد السحرية للشعوب السلافية من جهةٍ ثانية. وقد كان أول أوروبيّ أكّد أنّ المسلمين لا يعبدون محمّداً بل يعتبرونه نبياً وصاحب ارسالة[1]. وجاءت كتابات ڤلهلم هذه حوالى العام ١١٢٠ م عندما كان تزييف الإسلام، والروايات الخيالية حوله تُقارب الذروة. وينطبق ذلك أيضاً على بطرس دالفونسو Pedro de Alfonso الذي كان مثقفاً غير عاديٍّ بكل المقاييس. كان بطرس يهودياً اسبانياً اعتنق المسيحية عام ١١٠٦ م، وعمل فيما بعد طبيباً خاصاً في بلاط هنري الأول ملك انكلترا. وقد قام للمرة الأولى بنقل أساطير شرقية للغة اللاتينية، كما عرف تقاليد العلم الإسلامي وجهد ليكون ممثّلها في البلاطات الأوروبية. ثم كتب للمرة الأولى سيرةً للنبي محمّد ودينه تتسم بالروح العلمية[2]. ولم يكن بطرس دالفونسو صديقاً للإسلام؛ لكنه تصوَّره باعتباره عقيدةً يمكن للإنسان غير المسيحي أن يتجه إليها. وتأتي المجموعة المسمّاة (Prendo - Turpin) Historia Karoli magni et Rotholandi ثالثةً في هذا المجال. ويبدو أنها كُتبت قبل العام ١١٥٠ م؛ وتتضمن

(*) الفصل الثاني من دراسةٍ بعنوان «صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى» لريتشارد سوذرن. ترجمها الدكتور رضوان السيد إلى العربية وقدّم لها وتصدر قريباً عن دار الأنيس ببيروت.

خليطاً من المرويات الصحيحة والأقاصيص[٣]. فلا يخلو الأمر من تفاصيل كثيرة ووهمية عن أساليب السرازانيين في عبادة الأصنام (!!) ممزوجةً بنضال خياليّ ومستمرّ لشارلمان ضدّهم. لكن في هذه الرّكام من الأوهام تأتي مناظرةٌ لاهوتيةٌ مزعومةٌ بين رولان والعملاق المسلم فرّاكوتوس Ferracutus (!!) تبدو فيها نقاط الخلاف الرئيسية بين المسيحيين والمسلمين في مجال العقيدة؛ بما في ذلك الإصرار الإسلامي على وحدانية الله. وقد تكون المناظرةُ فصلاً دخيلاً على **المجموعة** الرائعة الخيال: لكنه يبقى دخيلاً مبكّراً على أيّ حال - يُظهر كيف كانت الأسطورة تتعايشُ والحقيقة التاريخية في تلك الحقبة من التاريخ الثقافي الأوروبي.

وهناك رؤيةٌ شبه علمية للإسلام في مصدرٍ رابع يعود للحقبة نفسها تقريباً. فقد كان اللاهوتيون آنذاك يزعمون أن القديس تييمو Thiemoرئيس أساقفة سالسبورغ Salzburg استُشهد بالقاهرة على أيدي المسلمين عام ١١٠١ م[٤] لأنه أقدم على تدمير الأصنام التي كانوا يعبدونها. على هذا الزعم ردّ أوتو فون فرايزنغ Otto von Freising في **تاريخه** المؤلَّف بين ١١٤٣ و ١١٤٦ م قائلاً إنّ الرواية الشائعة عن استشهاد القدّيس تييمو لا يمكن أن تكون صحيحةً لأنّ المسلمين لا يقدّسون الأصنام بل يعبدون الإله الواحد، ويعرفون العهد القديم وشعيرة الختان. ثم إنهم لا يذمّون المسيح ولا الرُسل. إنهم يضلّون في نقطةٍ واحدةٍ ومهمةٍ فقط هي إنكارهم لألوهية المسيح ولكونه ابن الله، وإيمانهم بمحمدٍ باعتباره مُرسلاً من عند الله الواحد الأحد. وهكذا فإنه في منتصف القرن الثاني عشر بدأ تعقّلٌ ما يتّصل بطبيعة الإسلام وشخصية نبيّه يطرد التصورات الخيالية في أوساط المثقفين الأوروبيين. ويمكن مُلاحظة ذلك في مؤلفاتٍ ظهرت بإنكلترا وفرنسا وألمانيا واسبانيا في عقودٍ متقاربةٍ دون أن تكون هناك صلةٌ واضحةٌ بين المؤلّفين. ويحدث أحياناً أن تأتي الخطوة الأولى في الاتّجاه الصحيح متأخرةً بعض الشيء؛ لكنها تجدُ سهولةً في الانتشار في حين تعود الخطوتان الثانية والثالثة لمعاناة الصعوبات. وقد حدث هذا بالنسبة لرؤية الإسلام في القرن الثاني عشر الميلادي. فقد بدأت في مطالعة تباشير بدايات نظرةٍ علميةٍ شاملةٍ ومستقلةٍ لغرب أوروبا. وكان من نتائج هذه النظرة الجديدة محاولات لرؤية الإسلام بدون أحكامٍ مسبقة. ثم حدثت فترةٌ مفاجئة؛ فقد كانت الخطوة التالية صعبة. كان من السهل والميسور الوصول إلى أحكامٍ معقولةٍ استناداً إلى المعطيات القريبة. أمّا المُضِيّ قُدُماً في مضمار البحث عن مزيدٍ من المعلومات المستقلّة من أجل المعرفة فقط، أو سعياً وراء تكوين نظريةٍ أو رؤيةٍ جديدةٍ متكاملة؛ فقد كان أمراً آخر يقتضي جهداً أكبر وروحاً لم يكن حاضراً بعد. وسيظل دَير كلوني Cluny مَعْلَماً تنويرياً في تاريخ العلاقة بين المسيحية والإسلام؛ للعمل الضخم والمتقدّم الذي قام به رئيسُهُ بطرس المبجّل Petrus Venerabilis عندما رعى أول ترجمةٍ للقرآن إلى اللاتينية. فهذه الترجمة التي قام بها العالم الإنكليزي روبرت كتون Robert Ketton وموّلها بطرس المبجّل (أُنجزت في شهر تموز/يوليو ١١٤٣ م) شكّلت المَعْلَم البارز والأساسيّ في مجال الدراسات الإسلامية بأوروبا الغربية[٥]. قدّمت الترجمة القرآنيةُ للغرب الركيزة الأساسية والمأمونة للبدء بدراسات حقيقية حول الاسلام. بيد أن ظهورها شكّل أيضاً نهاية حقبة التعقّل في رؤية الإسلام. فالمعاصرون لبطرس المبجّل والذين أتوا من بعد لم يكونوا يَرَون في الإسلام موضوعاً حقيقاً بالدراسة المتأنية. وليس صعباً تبيُّنُ أسباب العقبات والتردّد. فقد شُغلت أوروبا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر بنفسها نتيجة الهرطقات الكثيرة وموجات التمرُّد على الكنيسة الكاثوليكية؛ تلك الموجات التي فتكت بالمسيحية الغربية من الداخل. ولم يكن الحال مع الخارج (الإسلامي) خيراً من ذلك؛ فالحملة الصليبيةُ الأولى التي حققت في سنواتها الأولى نجاحاتٍ كُبرى عانت حوالى منتصف القرن خَسائر

إذا كان صحيحاً بأن الغربيين هم الذين ينظرون إلى الشرقيين، ليس من الشرعية أن نحاكم، وبشكل إجمالي، النظرة الغربية إلى الشرق. وهذا ما يتصل باهتمام مؤلف مثل أنور عبدالملك أو مثل عبدالكبير الخطيبي. ولكن الشرقيين يتهمون المستشرقين بدراسة العرب كموضوع شلبي (عبدالملك)، «نكهة شرقية» (الخطيبي)[٤] أو مثل «بازار» (العروي)[٥]. المستشرقون يجيبون بأن هذا ليس موقف الكل. إن الأمر يتوقف على الأدوات وعلى دوافع الدراسة. فغابرييلي يشدِّد، ليس على الأيديولوجية الكامنة في الاستشراق، ولكن على التكوين، الإختصاص، النوعية، ودرجة العلم عند المستشرقين.

وهذا ما يجعل البحث الاستشراقي الصحيح شرعياً. بتعبير آخر، درجة العلم والزمن المبحوث به لدراسة الشرق هما المقياس الرئيسي لشرعية الإستشراق، وليس الايديولوجية. إن درجة العلم هذه، والمناهج التي تستعملها، هما موضع عمل طالما أن الشرق لم ينتج مناهجه الخاصة به، وهو يعيد إلى عبدالملك الكرة، بأن الماركسية التي يدافع عنها هذا الأخير هي أيضاً نظرية غربية.

خارج كل جدال، أعتقد بأنه ضمن هذا الاتجاه يُبنى النقاش الأكثر جدية بين الشرقيين والمستشرقين.

III

أن يتم التعرُّف إلى الذات في خطاب كما يتم التعرف إلى الذات في مرآة، ليس مسألة بسيطة، إذا أضفنا زيادة على ذلك بأن هذه المرآة يجب عليها ألاّ تكون مشوّهة، يعني ذلك بأن المُهْتَم به لديه فكرة عما هو عليه (شكله). وإذا كان يعرف ذلك، فما هي حاجته إلى مرآة إن لم يكن للتأكد من ذاته، أو لإضافة بعض التحسينات إلى صورته، تلك التي يعتبرها خاصة به؟ ويمكن فهم ذلك، إن الأمر يتعلّق بمسألة صورة الذات وعلاقتها بالنرجسية. ولا يمكن هنا إلاّ التذكير بالنزاع، أو بالأحرى بانفلات الأهواء، التي أثارتها رواية مغربية مكتوبة باللغة الفرنسية، **الماضي البسيط**[٦]؛ وهناك نتيجتان يجب حفظهما من هذا الحدث: الجرح العميق الموجه إلى النرجسية السلفية للمجتمع المغربي، والمناسبة التاريخية لأن يكون خطاب إمّا مقبولاً أو مرفوضاً.

إن النرجسية التي نثير موضوعها هنا، تأخذ تجذُّرَها في الايديولوجية الجماعية والتي لها كمحرك رئيسي الاجماع. كل نقد، خاصةً إذا كان موجهاً في الخارج، وبلغة أجنبية، لا يمكن له إلاّ أن يكون سيء النية ويسعى إلى تهديم هذا الاجماع الخيالي (هل هناك حاجة لإضافة ذلك؟).

إن هذا هو الأكثر صحة، حيث أن النرجسية تعمل في النصوص الشرقية الأكثر تنبهاً في وعيها النقدي. وإنه لمن المهم جداً إعادة قراءة النصوص للوطنية المغربية، مثلاً، من هذه الزاوية.

إن المناسبة التاريخية تبدو لي مسألة أكثر تعقيداً من المسألة الآنفة الذكر. ولكنها أكثر ايضاحاً. إذا كانت

رواية مثل **الماضي البسيط** قد رفضت في (١٩٥٤)، لحظة مصيرية جداً للحركة الوطنية، ثم أعيد إليها الإعتبار من قبل **أنفاس**[٧] ـ في لحظة مهمة جداً بالنسبة للنقد للثقافة الوطنية. إذن، للوطنية التوحيدية ـ أليس هذا إشارة بأن تاريخ استقبال النصوص هو أيضاً هام بقدر التاريخ الاجتماعي ـ الإقتصادي من أجل متابعة التطور والتغيرات في مجتمع معين؟

إذا كان الجواب على هذا السؤال إيجابياً، يصبح من المنطقي أن نحدّد تاريخ استقبال النصوص الاستشراقية في البلاد العربية ـ الإسلامية منذ أن كان الغربيون يهتمون بهذه البلاد. سوف نرى إذن ـ وليس هذا إلاّ فرضية ـ بأن هذا النزاع بين غرب وشرق كان موجوداً منذ زمن بعيد، وأنه قد تلقى تنويعات عدة، والأكثر شهرة بينها هي: السجال الديني في العصر الوسيط والسجال الإستشراقي في يومنا هذا[٨]. بهذا تتوضّح مسألة الشرعية الايديولوجية بإضاءة جديدة لكي يكون خطاب استشراقي مقبولاً من قبل شرقي، يجب على هذا الخطاب أن يلتزم جانب الشرقي.

ولكن بأيِّ التزام يتعلق الأمر؟ إن المسألة المطروحة إذن، تبدو وكأنها تعتقد بأن الشرق متشابه، بقدر ما توجد الطموحات في الأثر. إذا كنا نقبل، كما يقول بوضوح عبد الملك، بأن الغرب هو مجزأ. لماذا يتم عرض الشرق وكأنه واحد؟ لماذا لا يتم إظهاره بأنه هو أيضاً مجزّأ؟ ولكن هذا يبعدنا عن هدفنا المباشر.

لنلاحظ هنا بأن البعد التاريخي والبعد الايديولوجي للعلاقة يخفيان كل الأشكال المشتركة للشرق وللغرب. ولا يُعرف في هذه الجهة أو تلك إلاّ النزاعات، وكل ما يمكن له أن يغذي هذه النزاعات: الفتح العربي، الحروب الصليبية، الإستعمار، والإستعمار الجديد؛ إن الأمر لا يتعلّق بعدم الإعتراف بكل هذا، بل على العكس. إنني أنا نفسي مندهش من أنه لم يتم تنظيم مركز للدراسات من أجل دراسة الفكرة الإستعمارية. ولكن كل شيء يتم وكأنه، خارج النزاع والسيادة لم يكن هناك أي صفاء في العلاقات بين الشرق والغرب. وهذا ما ينفيه التاريخ.

وها هنا تماماً، يجب أن يتدخل (استغرابنا) كما الإستشراق الجديد، إن كل شيء يتم، في هذا السجال، وكأن الخطاب الاستشراقي لا يمكن له أن يقدّم حقيقة حول موضوع بحثه. إذا كانت هذه هي المسألة، كان ينبغي إذن طرح أسئلة أخرى عليه، غير تلك التي عرضناها أعلاه. على الأقل كان ينبغي صياغتها بشكل آخر:

أ) من هو موضوع البحث؟

ب) ما هو موضوع هذا العلم المسمّى «استشراق»؟

ج) أية نظرية وأية تقاليد منهجية أطلقها هذا العلم للوصول إلى موضوعه؟